Compreensão e Comparação em Max Weber e em Louis Dumont: O Sistema de Castas na Índia

LUÍS ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Introdução

As obras de Weber e Dumont são bastante ricas e uma leitura comparativa está sujeita a mais do que uma hermenêutica. Neste sentido, alguns cortes devem ser estabelecidos para dar um significado mais preciso à comparação que nos propomos realizar. Nosso objetivo é comparar a metodologia e a postura frente ao objeto que caracteriza o trabalho de cada um destes autores, visando discutir as vantagens e desvantagens de cada procedimento. Para o bom desenvolvimento da tarefa tomamos como ponto de referência os trabalhos de ambos sobre a Índia. Gostaríamos de enfatizar o fato de que nosso objeto de investigação não é a Índia mas, sim, a maneira como estes trabalhos foram realizados; a partir de que postura teórico-metodológica Weber e Dumont constroem seus objetos de investigação, e de que maneira este fato teria contribuído para que chegassem a conclusões diferentes sobre a situação da Índia.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira esboçaremos os objetivos de Weber e Dumont ao estudar a religião da Índia, i.é., indicaremos o problema teórico que estava por trás da escolha do objeto empírico e que norteou o desenvolvimento de suas investigações. Feito isto, faremos um breve resumo das monografias dos dois sobre a Índia, lembrando que a exposição estará dirigida por nossos objetivos de comparação. Finalmente, na última parte, discutiremos a proposta metodológica que permeia o tra-

balho de cada um destes autores e o que cada um nos permite resgatar da "realidade".

A Índia como Objeto de Investigação

Tanto para Weber como para Dumont a escolha da Índia como objeto de investigação não advém de uma curiosidade especial pelo exótico ou de um interesse específico pela situação e condições de existência de sua população. Ambas as monografias supõem um movimento de retorno à nossa sociedade, isto é, a comparação com a Índia tem como preocupação fundamental um melhor conhecimento sobre nós mesmos, sobre a nossa cultura ocidental. Contudo, as questões que norteiam o trabalho destes autores e que delimitam seu campo de comparação não são exatamente as mesmas e, neste sentido, devemos prestar alguns esclarecimentos sobre a *démarche* de cada um deles.

A obra de Weber, por exemplo, está inserida no âmbito de um conjunto de trabalhos sobre as "Religiões Mundiais"[1] e tem como problema central a relação da ética religiosa com o desenvolvimento do capitalismo no ocidente:

> ... Os trabalhos subseqüentes, sobre a Ética Econômica das Religiões Mundiais, tentam, através de uma observação geral das relações entre as mais importantes religiões culturais com a economia e a estrutura social de seu contexto, destacar as relações causais, até onde for necessário para achar pontos de comparação com o subseqüente desenvolvimento ocidental ... Orientam-se, pois, definitivamente, para os problemas que parecem importantes para a compreensão da cultura ocidental, deste ponto de vista..." (Weber, 1967:12)

Por outro lado, Dumont, através da comparação do "Homo Hierarchicus" com o "Homo Aequalis", tem como objetivo final um melhor equacionamento dos nossos valores de democracia, igualdade e liberdade:

> ... a convicção de que as castas têm algo a nos ensinar sobre nós mesmos. De fato, esta é a ambição *final* de trabalhos do tipo a que este livro pertence. ... Para antecipar, em poucas palavras: as castas nos ensinam um princípio social funda-

[1] Além da "Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo", que focaliza o problema diretamente no Ocidente, estou me referindo aos trabalhos de Weber sobre as religiões da Índia, da China, e de Israel.

mental, a hierarquia. Nós, em nossa sociedade moderna, adotamos o princípio contrário a este, mas este ensinamento não é sem valor para o entendimento da natureza, limites e condições de realização do igualitarismo moral e político ao qual estamos ligados..." (Dumont, 1972:35-6. O grifo é do autor. Todas as traduções de referências em língua estrangeira foram feitas pelo autor).

Apesar desta diferença de perspectiva, ou de *value-orientation*, como diria Weber, a compreensão do sistema religioso hindu e de seu sistema de castas é o pré-requisito para o bom desenvolvimento dos trabalhos de Dumont e Weber e tem igual importância nas duas investigações. Desta forma, a maneira como o problema é abordado por cada autor e as diferentes conclusões a que chegam em seus trabalhos serão o eixo de nossa leitura comparativa.[2]

O Sistema de Castas e a Religião da Índia

A exposição que se segue das monografias de Weber e Dumont sobre a Índia, a partir da análise que elaboraram do sistema de castas e da religião nativa, tem dupla finalidade: apresentar as diferentes posturas no processo de aproximação do objeto, e dar alguma informação ao leitor sobre a Índia que, em última instância, é o pano de fundo de nossa discussão.

Comecemos por Weber. Antes de realizar a sua análise da ética econômica da religião da Índia e da sua ideologia, referida ao sistema de castas, Weber procura definir o conceito de casta e discutir as condições sociais que favoreceram o desenvolvimento desta instituição.[3]

---

[2] É muito claro em ambos os autores o papel desempenhado pelo "ponto de vista" ou pela tradição do pesquisador na constituição do objeto de investigação, i.é., da presença de uma certa "consciência hermenêutica" de que nos fala Gadamer (1976). Embora não possa desenvolver aqui este ponto, seria interessante analisar a influência de "Verstehen", assim como foi desenvolvido por Dilthey e Weber na obra de Dumont.

[3] Segundo Weber: "... como um sistema fechado, a ordem das castas é um produto do pensamento consistente dos brâmanes e nunca poderia ter chegado ao poder sem a influência intensiva dos brâmanes como sacerdotes caseiros, correspondentes, *father confessors*, conselheiros em todas as situações da vida, e como oficiais dos príncipes (principados) cuja habilidade de escrever os colocou em crescente demanda com o desenvolvimento da administração burocrática... Entretanto, as condições da Índia Antiga forneceram os elementos estruturais para o sistema de castas..." (1967a:130-1).

Comparando as castas com instituições ocidentais e com formas de organização política conhecidas pela ciência de seu tempo, o autor conclui que, embora tenham traços semelhantes, as castas não se confundem com as guildas européias ou com as tribos africanas. As castas seriam, basicamente, um "grupo de status fechado",[4] isto é, um grupo cujo lugar no sistema social é definido em função da honra social que lhe é atribuída, geralmente expressa e condicionada através de um estilo de vida específico (Weber, 1967a:39). Neste sentido, as castas estariam mais próximas dos *états* do *Ancien Régime* (na França). Entretanto, o fato de as castas estarem diretamente relacionadas com a religião[5] faz com que sejam segmentos ou grupos de status muito especiais, cujas implicações veremos mais adiante. Mas, quais teriam sido os fatores que propiciaram o desenvolvimento de um sistema social tão radical quanto o das castas, e por que na Índia?

De acordo com Weber, a especialização interétnica do trabalho, a organização de *Village Crafts* baseadas no artesanato hereditário, o monopólio do comércio interno por *guest traders*,[6] o pequeno desenvolvimento urbano, bem como o crescimento da especialização ocupacional através de canais de segregação de status hereditários e a monopolização da patronagem, forneceram os elementos estruturais do sistema de castas hindus (Weber, 1967a:130-1). Ainda dentro deste raciocínio, o autor aponta o "carisma de clã"[7] como um dado fundamental para que o processo de divisão do trabalho tivesse se desenvolvido nesta direção e com a rigidez que caracteriza o sistema de castas.

A especialização interétnica entre os diversos povos que habitavam a Índia teria sido geradora da crença nas qualidades mágicas

---

4 As castas seriam grupos de status fechados porque a condição de pertencimento é dada pelo nascimento, sendo o status herdado através da descendência.

5 "... A ordem das castas está orientada religiosa e ritualmente num grau não alcançado em qualquer outro lugar, mesmo que parcialmente. Se a expressão "church" não fosse inaplicável ao hinduísmo, talvez se pudesse falar em "rank order of 'church estates'." (Weber, 1967a:44).

6 Weber utiliza os termos "guest" e "pariah" para identificar várias populações que teriam sido incorporadas ao sistema de castas em seus status mais baixos. Para maiores informações sobre estas populações, ver Weber (1967a:11 e seguintes).

7 Segundo Weber (1967a:49), carisma de clã significa que a qualidade extraordinária normalmente atribuída a uma pessoa é compartilhada pelos membros do clã; "... o carisma de clã é uma das maneiras de o carisma pessoal ser rotinizado, (isto é, passa a fazer parte da experiência social cotidiana)".

do artesão que seriam restritas a seu grupo social de origem. Desta forma, as técnicas de confecção dos artefatos e de produção de bens em geral eram mantidas em segredo pelo grupo o que, por si só, já significava a necessidade de um certo grau de afastamento (separação) dos demais grupos sociais existentes.

Sem dúvida nenhuma, os fatos assinalados acima facilitaram muito a difusão e a internalização de uma ideologia religiosa que postula a desigualdade e atribui papéis rituais específicos a cada grupo de status. Mas, acima de tudo, são estas condições sociais que teriam propiciado o desenvolvimento de uma hierarquia de status tão radical como as castas.

Por outro lado, a doutrina (carma) religiosa que dá conteúdo a esta rigidez hierárquica é extremamente racional e consistente. Está baseada na doutrina da compensação e na crença, na transmigração do espírito,[8] respectivamente, carma e samsara (Weber, 1967a:118). A combinação das duas doutrinas tem o seguinte significado: 1) que os homens estão destinados a uma seqüência infinita de vidas e mortes; 2) que cada um é responsável por seu destino subseqüente, pois a posição na hierarquia de status é decorrente do comportamento na vida anterior. Isto é, durante uma vida determinada a desigualdade é imutável, mas as oportunidades de nascimento dentro dos status mais altos da hierarquia de castas são iguais para todos e dependem, exclusivamente, do comportamento do interessado na vida anterior.[9]

Outro aspecto enfatizado por Weber a respeito da propagação e do desenvolvimento do hinduísmo é o caráter legitimador do sistema de castas. Segundo a tradição, os principais grupos de castas são, em ordem decrescente: os brâmanes (padres), os chátrias (reis e nobres), os vaixiás (primeiro camponeses e depois comerciantes), e os sudras (serviçais). No momento, gostaríamos de chamar a atenção para a superioridade hierárquica do sacerdote (brâmane) sobre o rei (chátria), ou seja, em outras palavras, isto significa que,

[8] De acordo com Weber, a crença na transmigração do espírito aparece também na Antigüidade Helênica e a peculiaridade do hinduísmo seria a combinação desta doutrina com o sistema de castas.

[9] "... Um hindu ortodoxo, confrontado com a situação deplorável de um membro de uma casta impura pensaria apenas que ele tem muitos pecados para redimir da sua existência anterior... O reverso desta situação é que um membro de uma casta impura pensa, primeiramente, em como melhorar suas oportunidades sociais futuras através do renascimento, levando uma vida exemplar de acordo com o ritual de castas..." (Weber, 1967a:121).

dentro do sistema de castas, a legitimidade do poder do rei é dada pela sua inferioridade hierárquica ao sacerdote. Sendo assim, quais seriam as vantagens do rei — detentor do poder político — em aliar-se ao brâmane e entrar no sistema de castas?

> A legitimação por uma religião reconhecida sempre foi um fator decisivo para a aliança entre as classes política e socialmente dominantes e o clero. A integração na comunidade hindu provia esta legitimidade religiosa para o estrato dominante. Não apenas dotava o estrato dominante dos bárbaros de um status (*rank*) reconhecido no mundo cultural do hinduísmo mas, através da sua transformação em castas, assegurava a sua superioridade sobre as castas sujeitas com uma eficiência insuperável por qualquer outra religião... (Weber, 1967a:16).

Mesmo tendo que enquadrar-se aos costumes hindus, o que, muitas vezes, significava abdicar de hábitos e prazeres anteriores (como o consumo de bebida alcoólica, por exemplo), a legitimidade política e social alcançada através da aliança com o brâmane era fundamental para o bom desenvolvimento do projeto político do estrato dominante. Mas os estratos dominantes não eram os únicos a pleitearem a sua inserção no hinduísmo e, conseqüentemente, no sistema de castas.

> Semelhante aos interesses de legitimidade dos grupos dominantes são os interesses que estão por trás da aceitação voluntária dos ritos hindus pelos párias, os quais, desta maneira, apenas adquirem a situação humilhante de uma casta impura. De fato, do ponto de vista do hinduísmo, eles são impuros de qualquer maneira e são obrigados, através de restrições, a manter-se em seu lugar. Assim, a vantagem é assegurar o monopólio sobre as suas oportunidades de trabalho através do seu reconhecimento como casta legítima, mesmo sem privilégios, do que como um povo estranho... (Weber, 1967a:17).

Apesar da força ideológica do hinduísmo e de sua adequação às condições sociais que caracterizavam a Índia durante o desenvolvimento do sistema de castas, o poder desfrutado pelos brâmanes — em decorrência de sua posição hierárquica[10] — variava muito de acordo com a organização político-administrativa do governo hindu. Além disto, a superioridade hierárquica do sacerdote (e o

[10] Como legitimador do poder do rei o brâmane era beneficiado no sistema de distribuição da produção agrícola e suas reivindicações costumavam ser ouvidas.

poder político e econômico daí derivado) teria sido superestimada pela ideologia nativa devido a certas situações históricas específicas que, durante um período, possibilitaram a exaltação desta superioridade de status.

Segundo Weber, a estrutura política da Índia vacilava entre a fragmentação em diversos pequenos reinados e a centralização através da constituição de impérios patrimoniais. Quando a tendência apontava para a fragmentação o rei privilegiava os nobres (chátrias) e os sacerdotes (provavelmente referindo-se aos brâmanes que não desempenhavam plenamente o papel que lhes é atribuído pela ideologia do hinduísmo) e, quando a tendência indicava a direção oposta, o rei colocava os indivíduos dos estratos mais baixos nas posições de poder político (1967a:72).

Na realidade, embora não aprofunde esta questão, esse autor dá indicações de que, do ponto de vista do rei, o que estava em jogo na alocação das posições de poder político por ele realizada não era a superioridade hierárquica do brâmane, mas a maior ou menor autonomia do poder do rei em relação a qualquer estrato específico. Referindo-se à organização político-administrativa dos impérios patrimoniais, assinala Weber:

> Na forma do Jagirdar, Talukdar e Xamindar, o Estado criou taxas prebendárias de todos os tipos e dotou-os (os grupos mencionados acima) de poder político. O Estado livrou-se da dependência em qualquer estrato específico... (1967a:75).

Neste sentido, o grande objetivo dos reis era fortalecer o seu poder militar e garantir a cobrança das taxas e prebendas estipuladas pelo Estado (1967a:68). Com este intento, o Estado concedia prebendas a exércitos e a grupos diretamente responsáveis pela coleta referente à produção camponesa que, durante o domínio Mogul, eram os Jagirdar, Talukdar e os Xamindar. Os membros destes três grupos eram recrutados em diversos grupos de status e é por esta razão que o rei passava a não depender mais de qualquer estrato específico. Desta forma, seguindo o raciocínio de Weber, poderíamos dizer que a estrutura político-econômica do império patrimonial hindu estava baseada no controle sobre a produção camponesa e poderia ser esboçada da seguinte maneira:

Rei

Jagirdar (recrutados em diversas castas e responsáveis pelo controle militar)

Zamindar ou Talukdari (*middlemen* — recrutados em diversas castas e elo de ligação na estrutura de controle prebendal entre a aldeia e o Jagirdar)
Land Renters (proprietários da terra na aldeia que estavam sujeitos ao pagamento de taxas e prebendas)
Camponês (o verdadeiro agricultor que cultivava a terra)

Porém, esta hierarquia de poder poderia variar de um lugar para outro, dependendo da relação de forças entre estes grupos e, conseqüentemente, do tipo de ligação estabelecido entre a aldeia e o poder central no que diz respeito ao pagamento das taxas e prebendas. Em algumas aldeias, por exemplo, a responsabilidade pelo pagamento das taxas ao rei recaía diretamente sobre os *land renters* e a figura dos Zamindars desaparece.[11] Sendo assim, podemos concluir que, no império patrimonial hindu, 1) a hierarquia de poder político-econômico não segue os mesmos princípios da hierarquia de status fundamentada na religião, e 2) o poder militar é fundamental na alocação e na manutenção da posição dos respectivos grupos nesta hierarquia.

Além disto, de acordo com Weber (1967a:125), durante o início da Idade Média, os chátrias não consideravam os brâmanes como seus pares nas áreas conquistadas neste período. Mesmo no período imediatamente posterior, os chátrias teriam tido uma educação tão sofisticada quanto a dos brâmanes e competiriam com estes chegando, inclusive, a apoiar as religiões de salvação (como o budismo), cuja pregação era claramente brâmane.

A plena hegemonia do bramanismo parece ter sido alcançada somente após a invasão islâmica;

> Primeiro, os grandes reinados hindus patrimoniais usaram os brâmanes como suporte dos seus interesses de legitimação. Então a conquista islâmica destruiu o poder político-militar dos chátrias mas manteve os brâmanes como instrumento de controle social. As pretensões dos brâmanes na literatura clássica e nos livros de lei foram então estereotipadas. (Weber, 1967a:125).

[11] De acordo com Weber, nas aldeias classificadas como Raiytvari ou nas chamadas Pattidari, os *land renters (land owners)* seriam os responsáveis pelo pagamento das taxas e prebendas sendo beneficiados com maiores direitos sobre a produção. Para maiores esclarecimentos sobre o funcionamento da estrutura político-econômica nestas aldeias ver Weber (1967a:78-9).

De fato, durante a invasão islâmica, a superioridade hierárquica dos brâmanes sobre os chátrias teria sido acompanhada por um aumento de poder no âmbito da política pois, ao mesmo tempo que serviam aos invasores como instrumento de domesticação do povo conquistado, eram para estes últimos a única alternativa de proteção política frente ao domínio islâmico (Weber, 1967a:130). Por outro lado, se acrescentarmos a isto o fato de que o sistema econômico a nível da aldeia (*jajmãni*) — o qual garantia a apropriação da patronagem aos brâmanes e estava baseado na alocação de cotas de subsistência aos artesãos — manteve-se sempre o mesmo, independentemente da variação na estrutura política (fragmentação ou centralização) a nível de Estado (Weber, 1967a:61 e 128), não é difícil compreender as razões que levaram a uma super-valorização da superioridade hierárquica dos brâmanes, de cunho religioso, na esfera político-econômica da Índia no âmbito da ideologia.[12]

Contudo, para alcançar a hegemonia religiosa, o bramanismo teve que enfrentar as religiões de salvação que contestavam a sua autoridade e que tiveram no budismo e no jainismo os seus representantes mais importantes. Sem entrar em maiores detalhes quanto à soteriologia destas religiões e ao processo de luta ideológica que culminou com a vitória do hinduísmo (bramanismo), gostaríamos apenas de apresentar aqueles fatores que, de acordo com Weber, teriam sido fundamentais para que este processo se desenvolvesse em direção à supremacia do bramanismo.

Já falamos da consistência da doutrina do bramanismo e da sua articulação com o sistema de castas proporcionando uma visão de mundo perfeitamente "racional" para os seus adeptos. Entretanto, além disto, o bramanismo se caracterizava pela realização de uma série de rituais que solidificavam a sua ligação com o povo e cristalizavam a sua ideologia. O papel desempenhado pelos brâmanes na direção dos rituais religiosos teria sido fundamental no processo de luta pela hegemonia ideológica frente às religiões soteriológicas, e teria sido o responsável pela sobrevivência do bramanismo durante o domínio do budismo,[13] quando os brâmanes

---

[12] Segundo Weber, a combinação de todos estes fatores teria possibilitado aos brâmanes reproduzir esta ordem de coisas na ideologia religiosa através da regulamentação ritual (Weber, 1967a:128). Não há dúvida de que, assim procedendo, o bramanismo não só conseguiu grande força ideológica como também reproduziu a realidade de acordo com os interesses dos brâmanes.

[13] É interessante notar que a conquista do poder religioso por parte do budismo estaria diretamente relacionada com o poder do Rei Ashoka

teriam sido rebaixados à posição subalterna de meros sacerdotes diretores rituais dos templos (Weber, 1967a:292).

Tanto o jainismo como o budismo só podem ser entendidos em relação ao hinduísmo e estavam diretamente relacionados com a doutrina da transmigração do espírito (Samsara), mesmo quando negavam a existência deste, como no caso do budismo (Weber, 1967a:118). Em ambas as religiões, como de resto em toda a filosofia hindu, escapar da infinita seqüência de renascimentos era a única função e objetivo da salvação (Weber, 1967a:167). Embora as duas religiões atribuíssem ao indivíduo toda a responsabilidade em relação às suas possibilidades de salvação (a comunidade era totalmente impotente na determinação do destino de seus membros), a maneira como se organizaram, bem como a prática que pregavam, eram diferentes.

Assim como no jainismo, o budismo teve como base de sua expansão e propaganda a criação de associações de monges profissionais cuja renda (subsistência) advinha exclusivamente dos presentes recebidos de seus seguidores (Weber, 1967a:229 e 230). Mas, ao contrário do jainismo, o budismo não conseguiu instituir qualquer forma de organização paroquial e não atribuiu qualquer tipo de tarefa aos seus adeptos, além da manutenção dos monges. Esta distinção teria sido fundamental na determinação dos destinos destas seitas após a invasão islâmica, que não mediu esforços na perseguição de monges e sacerdotes. O jainismo, que apesar de não cuidar dos templos e dos ídolos, organizou paróquias e impôs a realização de uma série de atividades à comunidade de leigos, conseguiu subsistir à perseguição islâmica e se mantém até hoje, mesmo que restrito a uma pequena parcela do território hindu. Enquanto o budismo, cuja existência como seita religiosa dependia totalmente da presença dos monges, teria sido completamente destruído pela invasão islâmica e seu desenvolvimento posterior teria se dado fora das fronteiras da Índia.

As duas principais religiões soteriológicas da Índia foram criadas dentro da nobreza (chátria) e, embora criticassem o hinduísmo,

---

que teria chegado a entrar para esta ordem religiosa. Acontece que o Rei Ashoka foi o primeiro soberano a conseguir unir toda a área cultural da Índia e a instaurar o primeiro Império Patrimonial (Weber, 1967a:235-6). Neste sentido, este fato vem apoiar a hipótese de Weber quanto ao enfraquecimento do poder dos brâmanes quando a estrutura política tendia à centralização.

não propunham nenhuma alternativa ao sistema de castas, e também não tinham qualquer ligação com movimentos sociais, nem estabeleceram objetivos políticos. Por outro lado, Weber relaciona o jainismo com o desenvolvimento do capitalismo comercial em algumas regiões da Índia, acentuando o fato de que, dentro de certos limites, a ética do jainismo não fazia restrições à acumulação (Weber, 1967:200 e seguintes). De fato, segundo Weber, os comerciantes jainistas eram famosos por sua honestidade e tinham algumas características semelhantes aos judeus e aos puritanos. Como os primeiros, eram comerciantes por razões puramente rituais e a maneira como realizavam sua atividade também era determinada ritualmente, caracterizando-se pelo comércio residencial (tinham aversão a viajar) e pela guarda e empréstimo de dinheiro. Em relação aos puritanos, os comerciantes jainistas também tinham o hábito de economizar para investir em capital em vez de guardar as economias como fundo de consumo ou de aluguel (Weber, 1967a: 200). Além disto, como os judeus, mantiveram-se afastados da indústria e mantinham um isolamento geral por motivos de ordem ritual (:200).

Ainda sobre o jainismo, e a despeito das semelhanças de sua ética religiosa com o puritanismo — que postulava uma vida metódica favorável à acumulação (repressão das emoções, abstinência de intoxicantes, fidelidade conjugal etc.) —, Weber chama a atenção para os perigos de se identificar o surgimento do jainismo com o desenvolvimento de uma classe burguesa:

> ... Deve-se, entretanto, precaver contra a noção de que isto (o jainismo) foi produto da "burguesia". O jainismo originou-se da especulação dos chátrias e do ascetismo leigo. Sua doutrina, especialmente as demandas dirigidas à comunidade de leigos, e sua prescrição ritual formaram uma rotina de trabalho da vida cotidiana apenas para o estrato de comerciantes. Mas impôs também a este estrato, como vimos, uma série de restrições (como, por exemplo, a instituição do princípio de *ahimsa* que, através da postulação radical do respeito à vida em geral, excluiu os jainistas de todo comércio industrial que punha em perigo a vida, e da atividade agrícola por ameaçar a vida de minhocas e insetos), as quais não poderiam ter se desenvolvido nem ter sido toleradas em razão de interesses econômicos. (Weber, 1967a:202)[14]

---

[14] Na realidade, o princípio de *ahimsa,* com pequenas diferenças, transcende ao jainismo e foi freqüentemente utilizado por Gandhi em suas pregações pacifistas.

De fato, o desenvolvimento do jainismo não coincidiu com o crescimento da burguesia mas, pelo contrário, com o declínio do poder político das cidades e das guildas.[15] Para Weber, o apoio dado pelos príncipes ao jainismo, que teria sido fundamental no seu crescimento, deveu-se muito mais ao desejo destes príncipes em verem-se livres do poder dos brâmanes do que a qualquer simpatia à ética ou à teologia desta religião soteriológica (Weber, 1967a: 202-3).

Quanto ao budismo, na definição de Weber (1967a:220), "é (uma religião) anti-ascética se conceptualizarmos ...o ascetismo como um método racional de vida". Aqui, também encontramos os princípios morais que caracterizam o jainismo — em relação à repressão, ao roubo, ao adultério, ao consumo de bebida alcoólica etc. —, mas sem ligação alguma com qualquer atividade voltada para o trabalho e a ação em geral. Todo o esforço em relação à salvação era dirigido contra o desejo de viver e contra a ação, o prazer, o divertimento e o poder. O simples desejo poderia produzir *carma*[16] ou compensação, e a única maneira de lutar contra o *carma* era a contemplação metódica até atingir o êxtase desta contemplação e garantir a salvação da infinita seqüência de renascimentos (Weber, 1967a:211-2). A certeza do estado de graça e da salvação não era procurada através de qualquer tipo de prova que envolvesse qualquer tipo de ação ou trabalho, mas num estado psíquico distante da atividade (:213). Além disto, qualquer satisfação com o trabalho era considerada uma heresia (:217).

---

15 Segundo Weber, durante um certo período, a Índia conheceu guildas de comerciantes e artesãos que chegaram a ter algum desenvolvimento, mas que acabaram sendo destruídas pelos príncipes cuja preocupação com o poder que estas instituições estavam adquirindo levou-os a aliar-se aos brâmanes e lutar contra elas. Por outro lado, uma aliança dos príncipes com o capital para aumentar seu poder contra estrangeiros — como teria ocorrido no ocidente — estava fora de cogitação na Índia porque, devido ao seu caráter continental e ao fato de o valor das taxas sobre a terra poder ser aumentado *ad libidum* seria mais vantajosa a organização patrimonial (Weber, 1967a:128-9).

16 Embora o budismo não acreditasse na transmigração dos espíritos, o *carma* (compensação) era produzido através do desejo o qual provocava uma série de eventos psicossomáticos que, empiricamente, constituíam um novo ego. O desejo exerce influência além da morte e o indivíduo que morre pode renascer, não em decorrência da transmigração do espírito, mas através do desejo, da sede (de viver) que, de uma vez, junta um novo ego aflito com o curso da inevitável causalidade *carma*, a qual demanda uma compensação ética para cada evento eticamente relevante (Weber, 1967a:211).

Deste modo, Weber afirma que, além da impossibilidade de a moderna organização do capitalismo industrial originar-se dentro do sistema de castas, pois com uma lei ritual na qual qualquer mudança de ocupação ou de técnica de trabalho implica em degradação ritual (de status) (1967a:112), os elementos que caracterizam o espírito do hinduísmo seriam suficientes para dificultar qualquer mudança (mesmo a importação do capitalismo) e garantiriam o tradicionalismo do sistema: a) a inalterabilidade do mundo, b) a desvalorização do mundo e c) a estimulação da contemplação mística em vez de uma conduta ascética ativa. Após este breve resumo do trabalho de Weber, elaborado a partir de nossos interesses comparativos, passaremos à exposição da monografia de Dumont.

Como assinala Mary Douglas (1972:12), a propósito de "Homo Hierarchicus": "... A Índia é apenas a base, o plano experimental para um exercício ambicioso na sociologia do conhecimento. O problema central é aquele velho e familiar da objetividade...". Realmente, a monografia de Dumont não pode ser apresentada sem referência a este quadro de preocupação mais amplo e nossa exposição de suas interpretações sobre o sistema de castas hindu não poderá estar dissociada das formulações teórico-metodológicas que permeiam sua investigação.

O primeiro passo de Dumont é identificar o princípio e o valor a partir dos quais o sistema de castas (um sistema de idéias) se organiza e ganha sentido. Depois analisa como este princípio se expressa em cada domínio do sistema social hindu, bem como suas implicações e concomitâncias, com o objetivo de chamar a atenção para a especificidade do sistema ideológico hindu e de estabelecer os parâmetros de sua comparação com a ideologia individualista e igualitária do ocidente.

Segundo o autor, o número de castas varia de região para região [17] e em alguns domínios da experiência a casta não é a unidade (ou elemento) de referência para a ação social. [18] As castas

---

[17] Como sugere Dumont (1972:72), empiricamente, teríamos então vários sistemas de castas mais ou menos restritos a uma área geográfica definida. Contudo, como estes sistemas são organizados a partir dos mesmos princípios, devemos considerar o sistema de castas como uma instituição pan-indiana; acima de tudo, como um sistema de idéias e valores.

[18] Nas regras de casamento, por exemplo, a unidade de referência é a sub-casta. A subcasta é o grupo social endogâmico (Dumont, 1972; 151-73).

podem *segmentar-se*[19] indefinidamente — em subcastas, linhagens etc. — e, dependendo da situação, o ponto de referência para os atores pode ser um segmento de maior ou menor escala:

> ... Estruturalmente, a casta aparece em certas situações e desaparece em outras em favor de entidades maiores ou menores... (Dumont, 1972:79)

Deste modo, para se compreender o sistema de castas, deve-se abandonar o conceito moderno de sistema, no qual as relações são substancializadas e onde o seu significado é dado através da análise das relações entre os elementos que compõem o sistema, pois o que organiza e dá sentido à ação das castas (ou de suas subdivisões) não é a relação de uma casta com qualquer outra, mas a relação de cada uma com a totalidade, isto é, em vez de um sistema de elementos, devemos falar em sistema de relações (conceito tradicional de sistema). Lançando mão do conceito de estrutura, assim como foi introduzido na antropologia por Lévi-Strauss, Dumont explica o que entende por sistema de relações:

> ... Falaremos de estrutura exclusivamente neste caso, quando a interdependência dos elementos de um sistema é tão grande que eles desaparecem sem deixar resíduo se for feito um inventário das relações entre eles: em poucas palavras, um sistema de relações e não um sistema de elementos... (1972:78).

A partir daí, o objetivo de Dumont é investigar qual o princípio que estrutura estas relações e qual o valor que lhes dá sentido. O princípio seria a hierarquia e o valor da pureza, atualizado através da oposição puro/impuro. Mas, qual seria a especificidade da hierarquia? Como funciona este princípio na articulação entre os diferentes domínios da experiência?

Para responder a esta pergunta o autor começa definindo hierarquia em geral "... como o *princípio pelo qual os elementos de um todo são ordenados em relação ao todo...*" (1972:104-5. O grifo é do autor), enfatizando o fato de que numa hierarquia a graduação dos elementos não é dada em função de poder ou de autoridade, mas sim, de dignidade. Depois, seguindo a sua metodologia,

---

[19] A definição de Dumont para segmentação é a seguinte: "...a divisão ou subdivisão de um grupo em *vários grupos da mesma natureza mas em menor escala...*" (1972:79) (O grifo é do autor).

que enfatiza a ideologia[20] como campo de investigação, Dumont analisa a teoria dos "Varnas" para penetrar na ideologia do sistema de castas e desvendar como se atualiza o princípio hierárquico na Índia.

Embora a teoria dos "Varnas" não se identifique imediatamente com o sistema de castas, nem suas categorias se confundam com a noção de casta[21] não são poucas as semelhanças entre eles e, se a teoria dos Varnas não pode ser considerada a matriz do sistema de castas, pelo menos criou as condições para o pleno desenvolvimento da hierarquia assim como a encontramos na Índia.

Em primeiro lugar, de acordo com o gráfico, aqui também encontramos a segmentação como uma característica básica dos Varnas. Assim, numa primeira divisão, teríamos os Nascidos Duas Vezes de um lado e os Sudras de outra, nova divisão, e teríamos os brâmanes e os chátrias de um lado, em oposição aos vaixiás de outro e, finalmente, a subdivisão entre os brâmanes e chátrias colocando aqueles no topo da hierarquia. No entanto, o que Dumont nos chama mais a atenção na semelhança entre a teoria dos "Varnas" e o sistema de castas é para a separação absoluta entre religião e poder, e a superioridade hierárquica do primeiro termo

(*) As chaves acima são para assinalar as divisões e subdivisões entre as quatro categorias; a segmentação entre os Varnas.

20 A relação entre o ideológico e o não ideológico na metodologia de Dumont será discutida na conclusão.

21 Segundo Dumont, as categorias Varna estariam mais próximas dos estamentos, no sentido que lhes era dado na França durante o "Ancien Régime", e em geral os hindus identificavam cada categoria destas com várias castas ao mesmo tempo. Por outro lado, enquanto as castas são ordenadas em função do valor puro/impuro e o nascimento seria um dado fundamental na determinação do pertencimento a uma ou outra casta, nas categorias Varna o fator fundamental seria a atividade ou profissão. Deste modo, poderíamos representar a hierarquia dos Varnas de acordo com o grau de importância das atividades e, em ordem crescente, teríamos: os serviços, a economia, a política e a religião.

da relação, que só seria estabelecida de maneira mais sistemática através da oposição puro/impuro, no sistema de castas. Ainda segundo Dumont, a separação entre poder e status é o pré-requisito lógico para que a hierarquia se apresente de forma pura, e a inferioridade hierárquica do poder é a condição necessária para que se desenvolva de maneira plena, sem obstáculos (1972:111 e 114).

Depois de apresentar este pequeno esboço do princípio hierárquico, a próxima tarefa de Dumont é investigar a sua presença nos diversos domínios e instâncias do sistema social, no sentido de demonstrar e aperfeiçoar a aplicabilidade de sua interpretação. Porém, para os nossos propósitos, nos limitaremos a expor as idéias do autor no que se refere à articulação da hierarquia (fundamentada na religião e, portanto, um princípio ideológico) com o domínio político-econômico que, como veremos, é a relação que caracteriza a especificidade do sistema social hindu e o ponto de partida da comparação com o Ocidente.

Começando pela análise da divisão do trabalho, Dumont mostra como as relações econômicas são organizadas em função da interdependência das especializações, cujo parâmetro é o princípio da hierarquia e a ideologia religiosa. Neste sentido, a instituição que melhor caracterizaria esta relação entre a organização econômica e a hierarquia seria o sistema *jajmãni*.

Em linhas gerais, o *jajmãni* é um sistema de prestação e contra prestação caracterizado por relações de patronagem. Entretanto, a maneira como estas relações são estabelecidas é que caracteriza a especificidade do sistema. De um lado, teriamos a casta (ou castas) dos patrões, que desfrutam desta posição, em decorrência da posse da terra, e do outro, as castas dependentes, de especialistas que poderiam ser subdivididos em artesãos (incluindo-se aí os trabalhadores agrícolas) e comerciantes, sendo que algumas castas dependentes podem ser classificadas tanto na categoria de artesãos como na de comerciantes.

Através da relação com os patrões, os especialistas têm uma série de direitos sobre a terra, ou sobre a produção agrícola, que são estabelecidos de acordo com a posição das castas na hierarquia de status. Por outro lado, enquanto estes direitos são fixos e permanentes. não estando diretamente relacionados com o número de vezes em que o serviço foi prestado, os especialistas também desempenham outras atividades as quais requerem pagamento na ocasião em que são realizadas. Neste caso, o pagamento pode ser feito tanto

em dinheiro como em espécie e o seu valor também é determinado tradicionalmente (pelos costumes e tradições). Da mesma maneira, o preço dos produtos vendidos pelos comerciantes não é "comercial", mas varia de acordo com o status do comprador: "... assim o leite custa 1 anna ao brâmane, e 1½ anna aos outros ..." (Dumont, 1972:143).

Além disso, Dumont enfatiza o fato de que embora os especialistas troquem serviços reciprocamente, com exceção dos de status mais baixo (os intocáveis), alternando-se entre si nas posições de empregado e empregador, esta troca está marcada pela hierarquia e não poderíamos falar em reciprocidade simétrica nestas relações (Dumont, 1972:143-4). Enfim, como vimos, o sistema *jajmãni* (que opera apenas a nível da aldeia) tem como pressuposto a interdependência das especializações e está voltado para a satisfação das necessidades do todo, sendo englobado pela hierarquia religiosa. Deste modo, o autor observa que o sistema *jajmãni* não pode ser considerado um fenômeno econômico em estrito senso, pois este supõe um sujeito individual, enquanto aquele está completamente dirigido para o todo como parte de uma ordem necessária, visão esta de caráter fundamentalmente religioso (Dumont, 1972:149-50).

> ... O que é efetivamente medido aqui é, dizemos, a interdependência. Enquanto prestações diretamente religiosas e prestações "econômicas" estão misturadas conjuntamente, isto tem lugar dentro de uma ordem prescrita, a ordem religiosa. As necessidades de cada um são consideradas como sendo diferentes, dependendo da casta, da hierarquia, mas este fato não deveria mascarar toda a orientação do sistema em direção à totalidade. Assim, devemos dizer que a distribuição da colheita (*threshing floor*) é essencialmente diferente de um mercado porque isto tem lugar em virtude do fato de que todo mundo é interdependente. Se olhamos de perto e vemos a parte do agricultor com uma porção significativa de sua plantação para o benefício de toda uma série de pessoas diferentes, devemos sentir ao final que não estamos no mundo moderno da economia individual... Num caso, a referência é ao indivíduo perseguindo seu próprio ganho, no outro à coletividade hierárquica..." (Dumont, 1972:147).

De resto, deve-se assinalar que a casta dominante detém o poder econômico, através do controle dos meios de subsistência (a terra), e o poder político, em decorrência de sua posição subalterna ao rei dentro de unidades territoriais maiores. Aliás, o poder político e o poder econômico estão intimamente relacionados e, segundo Dumont (1972:210), assim como o poder é englobado pela hierarquia reli-

giosa, o poder político engloba o poder econômico. Desta forma, levando-se em consideração que as castas dominantes (nas comunidades de aldeia) nem sempre são oriundas das castas situadas nos estratos mais altos da hierarquia, e que, mesmo assim, ao nível da aldeia, só são inferiores (hierarquicamente) aos brâmanes, em que medida o poder político-econômico não estaria ligado, de alguma maneira, pelo menos dentro de certos níveis, à determinação da ordenação das castas dentro da hierarquia de status? Até que ponto esta situação não iria de encontro à proposição de que o poder é "englobado" e articulado pela hierarquia?

De fato, segundo Dumont (1972:115), alguns estudos sobre a ordem das castas em relação ao status insistem na distinção entre a alocação de status nas extremidades e na zona intermediária do sistema de castas, com a intenção de desvalorizar a importância do princípio hierárquico (a ideologia religiosa) na ordenação do sistema. Para os autores destes estudos a ideologia religiosa daria conta da situação encontrada nas extremidades do sistema (a posição dos brâmanes que têm o status mais alto, e dos intocáveis, detentores do status mais baixo na hierarquia), mas seria impotente para explicar a distribuição de status na zona média — aqui considerada a mais importante —, onde o poder seria o fator fundamental na determinação do status brâmane às castas.

Embora não discorde totalmente do papel atribuído ao poder na determinação do status na zona média, Dumont (1972:116) rejeita a interpretação sugerida por estes autores. Em primeiro lugar, porque, tratando-se de uma questão de hierarquia, o que engloba e articula é mais importante do que aquilo que é englobado e articulado "assim como o todo é mais importante que suas partes, ou assim como um determinado lugar de um grupo no todo governa a sua própria organização". Depois, mesmo que o status atribuído à casta dominante seja superior ao que normalmente teria direito, se não tivesse a posse de terra e, portanto, o poder político e econômico no âmbito da aldeia, o fato de distorcer a estrutura de idéias e valores que caracterizam o sistema não significa que esteja negando as suas leis de funcionamento, pois, em última instância, o poder e o status de que desfruta estão subordinados aos interesses do todo, e isto é que deve ser ressaltado. A propósito desta discussão, ainda valeria a pena lembrar duas características da hierarquia assim como foi elaborada por Dumont, que expressa bem o seu pensamento:

> Creio que a hierarquia não é essencialmente uma cadeia de preceitos sobrepostos, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação que se pode sucintamente chamar de englobamento do contrário (1979:397).
> Quando nós a consideramos, é preciso atentar para o fato de que ela é bidimensional. A partir da colocação de uma relação de superior a inferior, é preciso se habituar na especificação do nível em que essa mesma relação hierárquica se situa. Essa relação não pode ser verdadeira de um extremo a outro da experiência (somente as hierarquias artificiais têm essa pretensão), pois isto corresponderia a negar a própria dimensão hierárquica que implica que as situações sejam distintas em valor. A hierarquia abre, assim, a possibilidade da inversão: aquilo que a um nível superior era superior, tornava-se inferior a um nível inferior... (1979:402).

Realmente, a interferência do domínio político-econômico na determinação do status na zona média do sistema de castas não é suficiente para abalar a força analítica da interpretação de Dumont. Contudo, há críticas mais contundentes. Fuller, num artigo em que contesta a produção antropológica[22] sobre a Índia (1977:95-121), coloca alguns problemas para a proposição de Dumont quanto ao englobamento do poder pelo status, de cunho religioso.

De acordo com Fuller, embora a interpretação de Dumont a respeito do sistema *jajmãni* estivesse correta quanto à sua orientação voltada para o todo e a importância da interdependência das especializações na distribuição de *threshing-floor,* o sistema *jajmãni* seria apenas uma parte do sistema distributivo mais amplo (Fuller, 1977:108). Antes do domínio inglês, as aldeias estariam ligadas ao poder central através de uma série de categorias sociais com diferentes níveis de poder e de direitos sobre a produção agrícola das aldeias, que não estariam baseados no sistema de castas, mas no sistema agrário.

Aqui, o sistema político-econômico estaria "centrado no controle sobre a terra" ou, mais precisamente, no controle sobre a sua produção e sobre a sua população (1977:95-6). Deste modo, a hierarquia de poder ao longo do sistema estaria baseada na relação de

---

22 A proposição principal de Fuller em sua interessante avaliação dos trabalhos antropológicos sobre a Índia é de que a Índia que os antropólogos apresentam como tradicional seria, na realidade, a Índia construída pelo domínio britânico. A maior conseqüência deste lapso antropológico teria sido a supervalorização do sistema de castas como instituição fundamental para a compreensão do sistema social da Índia e a razão deste desvio teria sido o desconhecimento da historiografia da Índia.

forças entre os diferentes níveis — onde o poder militar era fator preponderante —, e desta situação dependeriam os direitos sobre a produção das diversas categorias sociais que ligavam o sistema de distribuição do camponês ao imperador.[23] Em poucas palavras, a maior parte dos direitos seriam distribuídos em função do poder político e militar; a organização econômica ao nível do império, antes de estar dirigida para as necessidades do todo e baseada na interdependência expressa na ideologia religiosa, seria derivada da hierarquia política.

De fato, a ênfase de Dumont em sua análise do sistema político-econômico da Índia está dirigida à sua organização a nível local e, se as colocações de Fuller estivessem corretas, este procedimento teria trazido alguns obstáculos para a sua compreensão da Índia, ou mesmo do sistema de castas. Mas por que Dumont teria optado por esta alternativa?

Como Fuller assinala em seu artigo, não me parece que esta decisão tenha sido tomada em função de um desconhecimento da história da Índia como poderia ser o caso de outros antropólogos. De fato, Dumont chega a mencionar a existência de uma série de intermediários entre o rei e o agricultor mas, do seu ponto de vista, esta situação expressaria uma superposição de direitos que também seriam interdependentes e, portanto, assim como no caso da casta dominante no âmbito das aldeias (comunidades de aldeia), o componente de força presente na distribuição destes direitos em cada caso concreto estaria subordinado aos valores e às funções contidas no sistema (1972:201-2).

> ... A interdependência das castas é expressa aqui pela existência de direitos complementares, onde os direitos do rei e os direitos do cultivador são apenas os principais elos de uma corrente que às vezes era complexa... (Dumont; 1972:202).

Entretanto, a explicação de Dumont não chega a resolver o problema pois, como assinala Weber, estas categorias intermediárias eram compostas por indivíduos recrutados em diversas castas e, neste sentido, seus direitos não suporiam a interdependência das

[23] "... A pirâmide tinha vários níveis diferentes e cada um deles era ocupado por pessoas ou agrupamentos (*bodies*) com algum poder sobre aqueles diretamente abaixo, mas subordinados àqueles diretamente acima. Os vários níveis eram ocupados por diferentes categorias de detentores de poder — raiyzts, zamindars, chefes, mansabdars, jagirdars, o imperador. A estrutura geral da pirâmide era mantida por um equilíbrio de poder entre os diferentes níveis..." (Fuller, 1977:98).

partes (castas), nem poderiam estar subordinados aos valores e ao sistema ideológico, em razão mesmo de constituírem um tipo de grupo social cuja organização não estaria prevista pela ideologia.

Por outro lado, partindo das colocações de Weber, se o grau de autonomia atribuído por Dumont[24] às aldeias só teria sido alcançado durante o domínio britânico (como sugere Fuller), a centralização da estrutura política do Império Mongol[25] também não poderia ser identificada como a característica fundamental (básica) na Índia tradicional. Como vimos, a estrutura político-econômica da Índia variava entre a centralização em impérios patrimoniais e a fragmentação em pequenos reinados e, de acordo com a tendência do momento, os brâmanes tinham mais ou menos poder e, suponho que a ideologia de castas — indissociável do bramanismo — estava mais ou menos próxima da hegemonia.

Desta maneira, apesar de a análise de Dumont não dar conta de todas as situações como ele supõe, não deixa de ter respaldo na Índia tradicional. Parece-nos que a interpretação de Dumont da ideologia do sistema de castas é a mais convincente (e possivelmente correta), e não discordaria totalmente de sua proposição em relação ao englobamento do poder da religião (status) ao nível da ideologia nativa.[26] Entretanto, a nível da prática política, os problemas levantados por Fuller são suficientes para, na melhor das hipóteses, se considerar como precipitada uma afirmação deste tipo. Arriscar-me-ia ainda a dizer que a razão de Dumont ter chegado a esta formulação (do englobamento/articulação do poder pela hierarquia de status) não se deve a um desconhecimento da historiografia da Índia, mas a uma supervalorização do discurso

---

24 Queremos deixar claro que, mesmo para Fuller, Dumont não peca pelo não reconhecimento da subordinação das aldeias ao rei, nem é de nosso interesse discutir aqui a maior ou menor autonomia desta unidade. Para os nossos propósitos o que é importante assinalar é muito mais a qualidade desta suborlinação das aldeias do que o grau de sua autonomia.

25 A estrutura político-econômica do Império Mongol é o exemplo utilizado por Fuller para criticar Dumont.

26 Não posso concordar plenamente com a interpretação de Dumont sobre o englobamento/articulação do domínio político-econômico pela hierarquia, mesmo se restringirmos a aplicabilidade de sua afirmação exclusivamente ao nível ideológico, porque, se partimos do princípio de que a ideologia orienta a ação (como Dumont o faz), as relações político-econômicas desenvolvidas entre os diversos níveis de intermediários do sistema distributivista global durante o Império Mongol certamente não eram orientadas pelo princípio da interdependência.

ideológico como fonte de conhecimento das relações sociais. Pois, embora faça a comparação da ideologia com a observação, a leitura que realiza dos dados contidos neste segundo plano de investigação (observação) é tremendamente dirigida pelas conclusões parciais de sua análise da ideologia. Voltaremos a este ponto na conclusão.

Mesmo com estas ressalvas, é inegável a contribuição de Dumont para a compreensão da Índia, e devemos prosseguir agora com a exposição de seu trabalho.

Partindo de sua formulação do englobamento/articulação do poder pela hierarquia, Dumont passa a apresentar as concomitâncias e implicações do sistema ideológico, já preparando o terreno para a comparação da Índia com o Ocidente, que é o objetivo maior de seu empreendimento.

As principais concomitâncias são: o sistema político-econômico, que acabamos de descrever, e a renunciação, onde as religiões soteriológicas descritas por Weber estariam incluídas. O renunciante, ao rejeitar o papel social que lhe é atribuído, em decorrência de sua posição no todo, escapa das relações de interdependência e torna-se "morto para o mundo social". Embora esteja fora do mundo social propriamente dito, pois ao negar a interdependência o renunciante "inaugura o indivíduo", categoria esta que não tem lugar dentro do sistema de castas, a sociedade não deixa de moldar as suas relações e, ao mesmo tempo que contraria o sistema de castas, lhe é complementar ao relativizar os valores fundamentais do sistema.

Quanto às implicações do sistema ideológico, as mais importantes seriam: a) a tolerância — indivíduos de diferentes castas podem viver pacificamente numa mesma localidade, contanto que sejam respeitadas as normas de separação decorrentes da sua posição diferencial na hierarquia de status e, na medida em que seus comportamentos, mesmo sendo diferentes entre si, estejam de acordo com o status que desfrutam; b) agregação e imitação — esta seria uma implicação diacrônica e estaria diretamente relacionada com a anterior. O número de categorias, grupos ou elementos aumenta, sucessivamente, e esta possibilidade é dada pelo sistema que, através de hierarquia, e com um alto grau de tolerância, está sujeito a uma constante agregação de novos grupos, pois, em vez de excluir a diferença, a sociedade classifica (hierarquicamente) e incorpora ao sistema. Ainda aqui, a imitação dos costumes e normas de comportamento teria sido um fator importante na inserção de novos

grupos dentro do sistema de castas e teria sido utilizado com freqüência pelos povos invasores (invasão islâmica, por exemplo); c) divisão por fissão — este seria o outro lado da agregação e está estreitamente vinculado ao caráter segmentar do sistema de castas, ao qual nos referimos anteriormente. A fissão, normalmente atribuída a diversos motivos (decadências, prosperidade, conversão de um grupo a outra religião etc.), tem como resultado a alteração de status dos grupos envolvidos. Aliás, neste sentido, a fissão e a agregação seriam os mecanismos de mobilidade social acionados nos poucos espaços abertos no sistema social hindu.

Finalmente, tendo analisado o sistema ideológico, bem como suas implicações e concomitâncias, Dumont apresenta um primeiro esboço de sua comparação da Índia com o Ocidente.

Em linhas gerais, simplificando o discurso de Dumont, poderiamos dizer que no Ocidente as coisas acontecem de maneira inversa. As concomitâncias do sistema ideológico da Índia seriam o cerne da ideologia ocidental e as implicações empíricas de um sistema se desenvolveriam em direção oposta às do outro. Enquanto na Índia teríamos a hierarquia e a interdependência como o coração do sistema ideológico, no Ocidente teríamos o mesmo espaço preenchido pela noção de igualdade e pela competição (tanto política como econômica) que seriam, assim, os aspectos conscientes do sistema. Por outro lado, se o domínio político-econômico e o renunciante (indivíduo) aparecem como concomitâncias na Índia, as concomitâncias do sistema ideológico ocidental seriam a religião, a hierarquia (classe, racismo) e o totalitarismo. Da mesma forma, enquanto as implicações do sistema ideológico hindu apontam para a tolerância e a agregação (inclusão), as implicações da ideologia ocidental seriam o radicalismo e a exclusão.

Conclusão

1) A Sociologia Compreensiva de Weber e a Antropologia Comparativa de Dumont.

Tanto Weber como Dumont dão grande importância aos estudos das ideologias e a relação entre o comportamento e as "idéias de valor", mas, como veremos, existem diferenças básicas entre as duas abordagens.

A sociologia compreensiva de Weber se caracteriza por não se contentar com a explicação causal dos fenômenos sociais, pois, a

seu ver, a atividade humana não seria inteligível se não apreendessemos o significado de sua orientação a objetivos, meios e fins (Freund, 1968:101). Deste modo, desvendar o significado dos fenômenos sociais seria o objetivo último (principal) do conhecimento sociológico, e sua realização se daria através da relação entre a realidade empírica e as idéias de valor:

> ... para nós, a realidade empírica é "cultura" porque enquanto por nós relacionada às idéias de valor, ela abrange os elementos da realidade que, através desta relação, se revestem para nós de uma significação... (Weber, 1977:54).

Este procedimento tem duas implicações: relativiza o conhecimento científico e postula a necessidade de se levar em conta o ponto de vista dos atores, para que se compreenda em profundidade o objeto investigado. No primeiro caso limita a amplitude do conhecimento sociológico, na medida em que o cientista social só pesquisa aqueles fenômenos que têm significação cultural e, além disto, a partir de um ponto de vista específico, isto é, a investigação sociológica não acarreta a realidade, nem o fenômeno social específico que está sendo estudado no momento. Neste sentido, poderíamos dizer que o estudo da ética protestante, no caso do Ocidente, ou do bramanismo, no caso da Índia, têm significação na medida em que se relacionam, respectivamente, com o desenvolvimento do capitalismo e com a instituição do sistema de castas. Estudar o protestantismo e (ou) o bramanismo em si mesmos não despertaria maior interesse para o sociólogo.[27]

Quanto à importância do ponto de vista dos atores, poderíamos dizer que a sociologia compreensiva de Weber tem como ponto de partida o indivíduo, e isto fica patente na sua tipologia de ações (Weber, 1977a:18-21) construída em função do ponto de vista dos atores, a qual, segundo Aron (1977:187), seria o sistema conceitual de Weber a nível mais abstrato.

Aliás, gostaríamos de enfatizar a distinção entre os quatro tipos de ação elaborados por Weber[28] e os conceitos de racionalização e racionalidade, a nosso ver, importante para a compreensão da metodologia e do procedimento teórico do autor. Enquanto a tipologia de ações estaria voltada para a compreensão do significado

[27] Para maiores esclarecimentos, ver Weber (1977:57) e Aron (1977:187-90).

[28] Ação racional em relação a fins;
ação racional em relação a valores;
ação efetiva, especialmente emotiva;
ação tradicional (Weber, 1977:20).

que os atores dão à sua conduta, os conceitos de racionalidade e racionalização dizem respeito à análise do funcionamento do sistema social:

> Por "racionalização" Weber indicou o processo através do qual regras e procedimentos explícitos, abstratos e intelectualmente calculáveis substituem crescentemente sentimentos, tradições, e senso comum em todas as esferas de atividade. (Wrong, 1970:26)

A racionalidade do sistema não implica na racionalidade dos atores (Wrong, 1970:26; Weber, 1967:51) e pode acontecer que uma ação considerada racional (em relação a meios e fins) pelo sistema seja classificada como tradicional do ponto de vista do ator, na medida em que esteja baseada nos costumes e não no cálculo com relação a meios e fins, isto é, conceitos como racionalidade e racionalização permitiram a análise de fora para dentro do sistema, uma abordagem até certo ponto objetiva.[29]

Portanto, embora nenhum fenômeno social possa ser estudado integralmente, mas apenas naqueles aspectos que se encontram em relação com as idéias culturais de valor, a explicação causal da individualidade histórica que está sendo investigada é possível dentro de certos limites (Weber, 1977:56-7). Nestas circunstâncias, o objeto de pesquisa não seriam as leis da causalidade,[30] mas as conexões causais concretas de um fenômeno cultural específico ou de uma individualidade histórica:

> ... o conhecimento das *leis* da causalidade não poderá constituir o *fim*, mas antes o meio do estudo. Ele facilita e possibilita a imputação causal dos elementos dos fenômenos, tornados importantes para a cultura pela sua individualidade, às suas causas concretas... (Weber, 1977:58; o grifo é do autor).

Outra característica fundamental dos trabalhos de Weber é o fato de colocar seu objeto de pesquisa sempre em movimento e de sua análise estar sempre voltada para processos históricos. Acredito ainda que, do seu ponto de vista, o conhecimento de processos seria

---

29 Em sua discussão recente sobre conceitos sociológicos de ação social e racionalidade, Habermas oferece uma interpretação semelhante destes conceitos em Weber e discute as implicações epistemológicas da mesma (1984:75-102).

30 "... pois uma regressão causal exaustiva a partir de qualquer fenômeno concreto para captar a sua *plena* realidade não só resulta praticamente impossível, como é pura e simplesmente um absurdo. Apenas pomos em relevo as causas a que se podem imputar, num caso concreto, os elementos essenciais de um acontecimento..." (Weber, 1977:57).

mais importante para a compreensão do objeto do que a análise de sua estrutura. Aliás, em geral, eu diria que em vez de analisar estruturas Weber faz análises de conjuntura.[31]

Resumindo, na metodologia de Weber o trabalho científico começaria após a opção do pesquisador quanto ao fenômeno social a ser investigado (decisão esta que é sempre tomada em função dos valores do cientista social). Feito isto, o objetivo do autor estaria voltado para a análise do problema concreto, a partir de três ângulos distintos: a) investigação do ponto de vista dos atores; b) interpretação do sistema de fora para dentro, através da utilização de conceitos como racionalidade e racionalização, mas sem deixar de levar em conta o ponto de vista dos atores; c) imputação das conexões causais.

A perspectiva de Dumont já é um pouco diferente e é mais radical que Weber quanto à ênfase na ideologia como objeto de pesquisa, chegando mesmo a ser explícito em relação à primazia das representações sobre a ação. Por outro lado, em ambos os autores a comparação de culturas é um empreendimento importante; para Dumont esta seria a condição *sine qua non* para um conhecimento das sociedades que fosse realmente enriquecedor.

Como já dissemos, Dumont se autodefine como um estruturalista e uma de suas contribuições neste campo foi a afirmação da necessidade de introduzir um valor nas oposições dicotômicas, no caso da Índia, o valor de pureza. Tendo assinalado algumas características da metodologia de Dumont, ao longo de nossa exposição sobre a sua análise do sistema de castas, nos limitaremos aqui a sistematizar, sinteticamente, aqueles aspectos de sua postura frente ao objeto que nos parecem fundamentais para a compreensão de sua proposta metodológica.

Nas palavras de Dumont:

> ... O fenômeno observado tem um componente ideológico e um outro, o qual, sem prejuízo de qualquer questão ontológica, chamarei residual, com o objetivo de indicar a maneira pela qual ele é apreendido. Quando o que acontece no plano de observação *O* é relacionado com o primeiro plano de refe-

---

[31] No momento não posso desenvolver o problema em maior profundidade, mas gostaria de chamar a atenção para a ênfase de Weber em análises processuais (por exemplo, 1967 e 1967a) e/ou conjunturais (por exemplo, 1971:254-75), onde o eventual desvendamento da estrutura da sociedade é muito mais uma concomitância do projeto de investigação do que um objetivo em si mesmo.

> rência, o plano da ideologia *I*, trazemos à luz um outro componente situado no plano residual R(O = I + r). Através da observação e da ideologia deduzimos, por "subtração", o componente empírico residual de cada fenômeno observado... (Dumont, 1972:75)

A formulação do autor é clara e não há dúvida de que o domínio ideológico é a principal fonte de conhecimento em sua proposta metodológica. Mas isto não é tudo. O plano residual deve ser entendido e relacionado com o plano ideológico que o ordena e pelo qual é logicamente articulado. Neste momento é que se faz presente a necessidade da comparação pois, segundo Dumont, o que encontramos ao plano residual (referindo-se à Índia) é o equivalente ao que chamamos de relação de forças, poder, território, fenômeno político-econômico etc., *os quais só podemos compreender graças às noções que temos deles em nosso sistema ideológico.* Neste sentido, estes fenômenos situados no plano residual e que não têm explicação na ideologia nativa, são considerados concomitantes do sistema ideológico.

De resto, a comparação do sistema ideológico hindu com o ocidental seria imprescindível para a plena compreensão de quaisquer dos sistemas, vistos isoladamente, e referindo-se à importância do relacionamento do sistema ideológico com as suas concomitâncias, afirma Dumont:

> ... *é somente em relação à totalidade assim reconstruída que a ideologia alcança o seu verdadeiro significado sociológico.* (1972:75. O grifo é do autor).

2) O Sociocentrismo Substancialista e o Relativismo Estruturalista

Como espero ter conseguido mostrar, ao longo desta exposição dos trabalhos de Weber e Dumont sobre a Índia, as duas abordagens têm vantagens e desvantagens.

Se o processualismo de Weber, que nos brindou com uma análise penetrante da luta pela hegemonia religiosa na Índia, não conseguiu captar de forma adequada a ideologia do sistema de castas e todas as suas implicações em relação à organização social hindu, parece ser mais convincente em sua interpretação das relações entre poder e ideologia. Com uma postura substancialista, na medida em que pensa o sistema de castas como um sistema de elementos — concepção ocidental e, portanto, sóciocêntrica —, que lhe permite identificar o grupo social portador da ideologia religiosa que sustenta este

sistema, Weber analisa o processo de desenvolvimento do bramanismo e do sistema de castas, onde são desenroladas as condições sociais que possibilitaram a ascensão dos brâmanes ao poder e que permitiram que o desenvolvimento se desse nesta direção, proporcionando melhor equacionamento das relações de poder político e econômico.

Por outro lado, o estruturalismo de Dumont nos fornece uma convincente interpretação do sistema ideológico e do princípio hierárquico que o caracteriza, mas chega a outros impasses no tratamento do sistema político-econômico. Mais atrás, atribuímos este fato a uma supervalorização do discurso ideológico, enquanto fonte de conhecimento das relações sociais; embora não o impedisse de investigar o que chamou de resíduos e concomitâncias do sistema ideológico (poder político-econômico), sua percepção do domínio político-econômico, filtrada pelo sistema ideológico, indicava os caminhos por onde interpretar os componentes do plano residual. A meu ver, este procedimento tende a levar o pesquisador a uma relativização das relações sociais (dos processos sociais), em razão de favorecer uma leitura contaminada dos aspectos do social que não têm na ideologia uma explicação abrangente de suas causas e determinações. De resto, não deixo de reconhecer também a contribuição de Dumont em relação à compreensão do sistema de castas que, com certeza, será de grande utilidade na investigação de fenômenos de outros domínios da experiência, como, por exemplo, o problema da descontinuidade dos movimentos políticos-sociais na Índia[32] que, de alguma maneira, pode estar ligado ao caráter segmentar do sistema de castas e às suas implicações quanto à fragmentação e agregação dos grupos sociais.

Deste modo, se radicalizarmos as duas posições, poderemos articulá-las de acordo com o quadro abaixo:

WEBER	DUMONT
Ação Social	Ideologia
Indivíduo	Grupo/Totalidade
Substancialismo/ Processualismo	Estruturalismo
Sociocentrismo	Relativismo

[32] Sobre os problemas de continuidade dos movimentos político-sociais na Índia, ver Barrington Moore Jr. (1968: capítulos VI e IX).

Para finalizar, cabe sugerir uma combinação entre as duas posturas teórico-metodológicas, isto é, apreender as relações que compõem o sistema ideológico, de maneira a evitar o sociocentrismo, ao mesmo tempo em que, levando-se em conta o "elemento" (indivíduo) que dá substância e atualiza o sistema —, consiga-se superar o relativismo.

BIBLIOGRAFIA

ARON, Raymond. "Max Weber" In: *Main Currents in Sociological Thought 2.* Penguin Books, 1977.

DOUGLAS, Mary. "Introduction to Paladin Edition" In: *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont. Londres: Granada Publishing Limited, 1972.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus.* Londres: Granada Publishing Limited. 1972.

————. "Vers Une Théorie de la Hiérarchie". Posface Pour L'Édition "Tel" de *L'Homo Hierarchicus.* Paris: Édition Gallimard, 1979.

FREUND, Julien. *The Sociology of Max Weber.* Londres: Penguin Books, 1968.

FULLER, C. J. "British India or Traditional India? an Anthropological Problem" In *Ethnos,* 1977:3-4, Estocolmo: Etnografiska Museet, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. "The Universality of the Hermeneutical Problem" In: David E. Linge (org.) *Philosophical Hermeneutics.* Berkeley: University of California Press, 1976.

HABERMAS, Jurgen. *The Theory of Communicative Action,* vol. 1, Boston: Beacon Press, 1984.

MOORE (Jr.), Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Boston: Beacon Press, 1968.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.

————. *The Religion of India.* Nova Iorque: Macmillan Publishing Company. 1967a.

————. "The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization" In: J.E.T. Eldridge (org.) *Max Weber: The Interpretation of Social Reality.* Londres: Michael Joseph, 1971.

————. "A Objetividade do Conhecimento nas Ciências e na Política Sociais" In: *Sobre a Teoria das Ciências Sociais.* Lisboa: Editorial Presença, 1977.

————. *Economia y Sociedad.* vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica, 1977a.

WRONG, Denis. "Introduction" In: Dennis Wrong (org.) *Max Weber.* Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice-Hall, 1970.